

「相互依存」を漢訳語から考える

五 島 清 隆

1 はじめに

宮崎哲弥氏の『仏教論争——「縁起」から本質を問う』が2018年5月に刊行された。戦前と戦後に交わされた二度の「縁起論争」を客観的にかつ明解に分析し、その意義を丹念に考察したものである。仏教専門家による研究論文の正確な理解と的確な解説・敷衍、登場する論者たちの思想的な背景や時代状況までも視野に入れた検証など、宮崎氏の広い視野、犀利な筆法と精緻な論理的展開に驚嘆すると同時に、長年龍樹研究に携わってきた者としてはいささか気に掛かる場所があった。それは、宮崎氏が取り上げる論者たちの「相依性」「相依相待」という用語の用い方である。たとえば宇井伯寿博士は「相依性」を *idampratyayatā* の訳語として用いるとともに、月称の「相互依存の縁起」の影響によるのか、いわゆる相互依存、つまり双方向性のある依存という意味で用いている。宮崎氏は〈訳語「相依性」は適切か?〉として、この点に疑問を呈している。これは確かに当然の疑問ではあるが、後に検討するように、「相依」には「何かに依存する」という意味と「(何かと何かが) 相互に依存する」という意味があり、さらに、「次々に(連鎖的に) 依存していく」という意味があるのである。このように重層的な意味を担ったこの語を、縁起論争の論者たちは、無意識にか、意図的にか、(いささか安易に) 用いており、論者と対論者の間で少なからぬ齟齬が生じているように見える。残念ながら、宮崎氏もこの点に関しては的確には裁定できていないように思われる。

そこで、「縁起論争」の根底にあり論争の行方にも大きく関わってくる「相

依性」や「相依相待」の正確な意味を捉えるために、きわめて基本的なことではあるが、我々が用いる「相」の正確な語義を考察するとともに、それが漢訳仏典においてどのような文脈の中で用いられているかを検討してみたい。

龍樹の『根本中頌』が説く「縁起」は月称のいう「相互依存の縁起」とは異なることを主張してきた立場から、「相互依存の縁起」をめぐる思想史のようなものを考えている筆者にとって、このささやかな研究ノートがその序章の一部になればと願っている。

2 「相」の基本的語義の確認

まず、最も基本的なことから確認しておこう。「相」には、動詞・名詞としてさまざまな意味・用法があるが¹⁾、「相依」の場合のように動詞の前におかれる副詞の用法に限定して見てみると、まず、(A) 相互性：動作行為が互いに相手に及ぶことを示す場合と、(B) 対他性：動作行為が一方向的に動作対象にのみ及ぶ場合とがある。(A) の場合、ふつう「互いに、相互に (mutually, each other)」と訳されるが、(B) の場合は、文脈に応じて「私 (たち) を／に、あなた (たち) を／に、彼 (ら) を／に、それ (ら) を／に」などと動作行為の対象や方向を示す代名詞を伴って訳される。例えば「相見」の場合、「互いに見合う」のほかに文脈によって「私 (たち) を見る」「あなた (たち) を見る」「彼 (ら) を見る」「それ (ら) を見る」などという意味になるということである²⁾。さらに、(C) 連鎖性：動作行為が次から次に連続して (successively,

1) 『字通』(白川 [2014]) は、『詩経』に「省視するなり」とあって見ることを本義とする。……『詩経』の発想に、樹木の繁茂するさまを瞻(み)ることが祝頌の意をもつ魂振りの行為として歌われており、見ることが対者との呪的な交渉に入る方法とされた。相もそのような祝儀を背景とする字であろう」として、その訓義に「①みる、みさだめる、くわしくみる。②たすける、おさめる、えらぶ。③かたち、すがた、ありさま。④たすけあう、たがいにする、せわする、あいてする。⑤きねうた、かけあいうた」を挙げている。

2) 辛嶋 [2010, 534-536] は、この (B) の意味の「相」を“indicating an action performed by one person towards another”としている。また、氏が挙げる『道行般若経』の一節「所欲勅使、願相語。我欲相佐助」は「相」の (B) の意味を示す典型的な例である。氏は“Please tell me what you want to demand. I should like to help you.”と訳している。

one after another) 起こる、とする場合がある。これも細かく見ると (C1) 空間的に (横に) 広がっていく (伝播していく) 場合と、(C2) 時間的に (縦に) 継承、伝承される場合とがある。(C1) の分かりやすい例としては、噂の伝播やいわゆる「伝言ゲーム」のような状況等が考えられるだろう。これに対して (C2) は「師資相承」がそのよい例である。これは「師から弟子へ (さらにその弟子へ) と学問や技芸などを引き継いでいくこと」の意であり、サンスクリットの śiṣyaparamparā (MW: a series or succession of pupils or disciples) に相当する。ただし、この場合、弟子 (śiṣya) → その弟子 → さらにその弟子 → …… というように「弟子筋の系譜」を示しているが、漢語「師資」には「師匠」という意味と「師匠と弟子」という意味があり、後者の意味の場合「弟子筋の系譜」になるが、前者の意味に取れば、「師匠 → その師匠 → さらにその師匠 → ……」というように「師匠筋の系譜」を示していることにもなる。更に、細かい分類になるが、(D) 共同性: ある行為を皆が揃って (together, jointly) 行う場合があり、たとえば「相喜」「相哭」(みんながこぞって喜ぶ、泣く) などと用いる。

以上、便宜上 (A) ~ (D) に分けて見てきたが、語誌上はともかく、意味上は、(B) 対他性 (自 → 他の関係) が中心で、その発展形が (A) 相互性 (自 ↔ 他の関係) や (C) 連鎖性 (一者 → 多者の関係)、さらに (D) 共同性 (多者間の関係) であると見ることができる。ただし、これらの間での意味の区別は必ずしも明確ではなく、そのためと思われるが、(A) 相互性と (C) 連鎖性の意味を強調し明確化するために、多くの漢訳において、「相互」「互相」というふうに熟語化したり、「転」「展転」³⁾などの他の副詞を加えたりしている。

以下では、これら4つの意味を担う「相」の語が漢訳仏典の中でどのように用いられているかについて、実際の文章に即して精密に検討していくこととする。

3) 「転」「展転」や後に検討する「転次」はいずれも「次から次へ」という意味であるが、「展転」には別に「相互に、交互に、交替で」「一人一人、順に」という意味もある。Cf. 辛嶋 [1998, 624] 展轉 zhǎn zhuǎn: one after another, by turns; in turn. 辛嶋 [2001, 370] 展次 zhuǎn cì: one after another. 辛嶋 [2010, 624] 展轉 zhǎn zhuǎn: (1) one after another, (2) one another, mutually.

3 (B)「対他性」の例

まず、意味上の「出発点」とみなせる (B) 対他性について確認してみよう。
既に『八千頌般若経』の例は指摘したが⁴⁾、さらにいくつか見てみたい。

資料1：『仏所行讃』「出城品」第五

父王常乗汝 臨敵輒勝怨 吾今欲相依 遠涉甘露津 (Taisho vol.4 10b9-10)

父王 (シュッドーダナ) はいつも汝 (カンタカ) に騎乗して敵に対する毎に勝利した。私は、今、〔戦いに勝利した父王のように〕汝に頼って 遙か遠く〔涅槃という〕甘露 (不死) への渡し場に行こうと思う。⁵⁾

資料2：『長阿含経』「遊行経」

唯願至我村 清旦食已去 阿難曰止止 時熱不相赴 (Taisho vol.1 20c24-25)

〔釈尊の端正な姿に感動したある外道 (梵志) が阿難に嘆願する。〕「どうか〔釈尊が〕私の村においでになって、明日の早朝、食事をなさってから出発なさるようお願い致します」。阿難が言う。「よしなさい、よしなさい。今は暑い時期であり〔仏が〕あなたの村に赴かれることはありません」。⁶⁾

資料3：『長阿含経』「遊行経」

遠勞諸君 屈辱拜首 如來遺形 不敢相許 (Taisho vol.1 29c11-12)

4) 注2 参照。

5) 対応梵文は次の通り。

bahuśaḥ kila śatravo nirastāḥ samare tvām adhiruhya pārthivena |

aham apy amṛtaṃ padaṃ yathāvat turugaśreṣṭha labheya tat kuruṣva || BC ch.5 v.75 ||

聞くところによれば、〔父〕王は戦闘において汝に騎乗して幾度も敵兵たちを打ち負かした。すぐれた馬よ、私もまた同じように〔戦闘に勝利して〕不死の境地を獲得したい。それを汝はしなさい。

6) この部分是对应パーリ文 (DN 16 Mahāparinibbāna-suttanta) には存在しない。

〔仏の遺骨を渡すようにとのマガダ国王の命令を伝えに来た家臣たちにクシナーラの人たちが言う。〕「遠方より来られた皆さん方は身を低くして丁重に挨拶なされましたが、如来の遺骨〔をお渡しすること〕を、皆さん方に認めることは決してしません」。⁷⁾

これらの「相」はいずれも動作行為の対象や方向を示しており（自→他）、順に「汝に」「そこ（あなたの村）に」「皆さん方（あなた方）に」を意味している。では、次の例はどうだろうか。

資料4：『長阿含経』「大本経」

猶如有目之士⁸⁾以淨明珠投白繒上、兩不相汙。二俱淨故。（Taisho vol.1 4b23-24）

たとえば、占い師（占星術師）が清らかに輝く宝珠を〔極上の〕白い絹製の布のうえに置いた場合、両者は〔それぞれ〕他を汚すことはない。二つはいずれも清浄なのだから。⁹⁾

資料5：『雑阿含経』第552経

- 7) 対応パーリ文（DN 16 Mahāparinibbāna-suttanta）は次の通り。内容は少し異なるが、いずれの場合も遺骨を八等分したドーナ・バラモンの言葉の直前に置かれた文章である。

evaṃ vutte kosinārakā mallā te saṅghe gaṇe etad avocaṃ : bhagavā amhākaṃ gāmakkhette parinibbuto. na mayaṃ dassāma bhagavato sarīraṇaṃ bhāgaṃ ti.

〔世尊の遺骨を分配してほしいと〕このように言われたとき、クシナーラに住むマッラ族は、その集まった人々に次のように言った。「世尊は私たちの村の地でお亡くなりになられた。私たちは世尊のご遺骨の一部分も与えることはしない」。（DN vol.2 165.33-166.2）

- 8) 「有目之士」はいわゆる「有眼の士」を思わせるが、文脈に合わない。ここは『瑜伽論索引』（横山・広沢 [1996]）に見られる「有眼見者」の意と解しておく。「有眼見者」（Taisho vol.30 573c2), divyadrś, lha'i mig dang ldan pa. MW divyadrś: an astrologer.

- 9) 対応パーリ文（DN 14 Mahāparinibbāna-suttanta）は次の通り。

seyyathā pi bhikkhave maṇiratanam kāsike vatthe nikkhattam, n'eva maṇiratanam kāsikam vattham makkheti, na pi kāsikam vattham maṇiratanam makkheti - tam kissa hetu? ubhinnaṃ suddhattā. (DN vol.2 14.27-30)

たとえば、比丘たちよ、摩尼宝珠をカーシー産の布の上に置くようなものです。摩尼宝珠はカーシー産の布を汚すことはなく、カーシー産の布も摩尼宝珠を汚すことはありません。なぜなら、二つとも清浄だからです。

謂眼・眼識・眼識所識色、相依生喜。彼若盡無欲滅息沒。於此法律究竟邊際、究竟無垢、究竟梵行、畢竟清淨。耳鼻舌身、意・意識・意識所識法、相依生喜。彼若盡滅息沒。比丘於此法律究竟無垢、究竟梵行、畢竟清淨。 (Taisho vol.2 144c29-145a5)

いわゆる眼と眼識と眼識が認識する対象である色、それらに依って喜〔という感受〕が生じる。もし〔それらが〕尽き、欲が無くなり、止滅し、終息し、湮没してしまうなら、この〔仏の教えである〕法と律において、究極を究め、無垢を究め、梵行を究め、究極的な清淨となるだろう。耳・鼻・舌・身〔に關わる根・境・識〕についても、意と意識と意識が認識する対象である法についても、それらに依って喜〔という感受〕が生じる。もし〔それらが〕尽き、欲が無くなり、止滅し、終息し、湮没してしまうなら、究極を究め、無垢を究め、梵行を究め、究極的な清淨となるだろう。¹⁰⁾

資料4の場合、「両」がなければ、(A) 相互性の意として「互いに汚し合うことはない」と取るところであろうが、ここは注9で示したパーリ文のように、宝珠（＝摩尼宝珠）と白い絹布（＝カーシー産の布）の両者は、それぞれが他を汚すことがない、と取るべきだろう。つまり、この「相」自体は (B) 対他性の意味である。¹¹⁾

ここは菩薩 (Vipassin) が血や粘液にも汚されることなく清淨なまま母胎から出ることを喩えたところである。

Cf. MAS 56.13-15.

10) この漢訳は十八界に関する教説だが、対応パーリ文 (SN 22.4 Hāḷiddikāṇi(2), vol.3 13.29-14.27) では五蘊に関する教説になっており、五蘊に対する渴愛の滅を究めた沙門・バラモンこそが究極の完成者だとしている。

11) 肯定文での使用例も挙げておこう。

我雖說有所作業 十方推求無作者 譬如狂風吹樹枝 由相觸故生其火
彼風及木無思念 謂言我能出於火 兩相因故火發生 本無作者亦如此
(『父子合集經』 Taisho vol.11 937c225-7)

〔世尊が大樹緊那羅王に言う。〕私は確かに行為というものが有ると言ったが、その作者（動作の主体）というものは十方を探し回ったとしても存在しないのである。たとえば、狂風が木の枝に吹きつけ、互いに触れ合ってそこから火が生じたでしょう。

次の資料5の場合も、(A) 相互性と取ることも可能だが、(B) 対他性と見るべきであろう。なぜなら、下線部は眼等の認識器官（六根）とそれに対応する眼識等の認識（六識）と認識の対象となる色等の認識対象（六境）とに依って喜が生起する、つまり、根・境・識の三者（が欠けることなく揃うこと）に依って（接触することによって）喜という感受が（結果として）生起する、ということだからである。この場合「相依」とは「それら（根・境・識）に依って」という意味なのである。もし「それら（三者）が相互に依存しあって（喜を生起させる）」という意味で、三者の相互依存性を強調・明示したいときには、先に指摘したように「展転（＝互いに）」等の副詞を用いると考えられる。

本論の主要課題である (A) 「相互性」を検討する前に、(C) 連鎖性と (D) 共同性の例を先に見ておきたい。

4 (C) 「連鎖性」の例

まず、(C1) 空間的な連鎖の例を見てみよう。

資料6：『長阿含経』『大本経』

彼忉利天衆 及以天帝釋 歡喜轉相告 諸天無不聞 (Taisho vol.1 9a25-26)

〔毘婆尸 (P. Vipassin) 仏の成道と転法輪を知った〕かの忉利天の神々と帝釈天は、歡喜して〔そのことを〕次々と告げて行き、神々でそれを聞かないものはいなかった。¹²⁾

資料7：『長阿含経』『大本経』

爾時槃頭城内衆多人民聞二人出家學道法服持鉢淨修梵行。皆相謂曰、「其道必眞。乃使此等捨世榮位捐棄所重」。(Taisho vol.1 9c3- 6)

〔その場合〕その風も木も「私は火を出すことが出来る」とは言わない。両方が他に依ることで（ふたつながら相い因るが故に）火が発生したのである。ちょうどそのように、本来作者などというものは存在しないのである。

12) この部分是对应パーリ文 (Mahāpadānasutta) には存在しない。

その時槃頭 (P. Bandhumatī) の町にいた人々は〔王子提舎 (P. Tissa) と大臣の子騫荼 (P. Khaṇḍa) の〕二人が〔毘婆尸仏のもとで〕出家し道を学び法衣を着て鉢を持ち清らかな行いを修めていることを聞いて、皆〔それぞれが〕次々と告げていった。「その道はきっと真実だ。なんとこの二人に、世の榮譽ある位を捨てさせ、それまで大事にしてきたものを放棄させてしまったのだから」と。¹³⁾

資料 8 : 『正法華經』(竺法護訳)

成佛以後開化人民、各各展轉共相當成爲佛、度脱無數不可計人。
(Taisho vol.9 106b26-27)

〔ガウタミーよ、あなたが「一切衆生咸敬如来」という名の〕仏陀となつてのち、人々（六千人の菩薩たち）を教化し、それぞれに、次から次に「〔あなた方は〕将来、仏陀となつて数え切れないほどの多くの人々を救済することでしょう」〔と予言するであろう〕。

sa ca gautami sarvasattvapriyadarśanas tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddhas tāni
ṣaḍ bodhisattvasahasrāṇi paraṃparāvyākaraṇena (Kashgar MS: anyonya-
paramparā vyākaraṇena) vyākariṣyaty anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau || (SP
269.3- 5) ¹⁴⁾

ガウタミーよ、かの一切衆生喜見如来・阿羅漢・正等覺者は、それらの六千人の菩薩たちに、次から次に予言するというやり方で、無上正等覺になるとの予言をするであろう。

資料 7 を先に見てみよう。下線部はふつう (A) 相互性の意味に取って「皆、互いに言い合った」と訳すところであろうが、厳密に考えれば、それではメッセージが多くの人に伝達されることはない。ここは、(C) 連鎖性と取って「皆〔それぞれが〕他の人に告げていった」とする方が適切である。資料 6 の

13) この部分も対応パーリ文 (Mahāpadānasutta) には存在しない。

14) この部分の羅什訳は以下の通り。

僞曇彌、是一切衆生喜見佛及六千菩薩、轉次授記得阿耨多羅三藐三菩提。(Taisho vol.9 36a23-24)

場合も、「転」がなければ「互いに告げ合う」と解釈できそうだが、それでは告示が広く伝えられることにはならない。ここは「仏出現」の良き知らせが次から次に伝達されて広がっていくことを示しているはずであるから、「転」の意味を生かして、上記のように訳すべきであろう。もちろん、両資料の場合、 $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow \dots$ の系列を考えても、AはBだけでなく他の多くの人に伝え、BもCだけでなく他の多くの人に伝え、全体では、網の目状に広く拡散していくことは言うまでもない。

資料8の「展転共相 (paramparā, anyonyaparamparā)」は「互いに」という意味でも「甲から乙、乙から丙、丙から丁へ……」という時間的・空間的な連鎖の意味でもなく、「ある人が甲にも、乙にも、丙にも……余すところなく順に」という意味である。つまり、仏陀となったガウタミー（マハープラジャーパティ）が、六千人の（女性の）菩薩たちに、一人残らず成仏の予言をしていく、ということなのである。ここでの「展転」の意味は「一人一人、順に」という意味である。

次は (C2) 時間的な連鎖の例である。

資料9：『長阿含経』「転輪聖王修行経」

時彼父王忽然命終。自此以前六轉輪王皆展轉相承以正法治、唯此一王自用治國不承舊法。

(Taisho vol.1 40b13-15)

そのとき、その父王は突然逝去なされた。それ以前の六人の転輪聖王がたはすべて、次々と〔途絶えることなく〕引き継いで、正しい法に基づいて統治なされたのに、ただこの王だけは自分の思うままに国を治め旧来の法を引き継がなかったのである。¹⁵⁾

資料10：『妙法蓮華経』「序品」（羅什訳）

供養諸佛已 隨順行大道 相繼得成佛 轉次而授記 最後天中天 号曰

15) パーリ文は DN vol.3 64.19-30に相当するが、内容は少しく異なる。

燃燈佛 (Taisho vol.9 5a29-b01)

〔彼らは〕諸仏に供養し終わって、〔仏陀になるべき〕大いなる道に従い実践して、相次いで仏陀となることができ、次から次に成仏の予言をしていく。その最後の神々の中の神（仏陀）を燃燈仏と言う。

caryāṃ caritvā tada ānulomikīṃ buddhā abhūvan bahulokadhātuṣu |

parasparam teca anantareṇa anyonya vyākaraṣu tadāgrabodhaye || SP 1.88 ||

teṣāṃ ca buddhāna parampareṇa dīpaṃkaraḥ paścimako abhūṣi | SP 1.89ab || ¹⁶⁾

その時、彼らは〔必ず仏陀に成ることに〕繋がる行をなし終えて、次から次に、多くの世界において仏陀となった。しかも、その時、彼らは途切れることなく、次から次へと優れた悟りに至るとの予言をなした。

〔こうして〕順次に仏陀になった者の最後がディーパンカウであった。

資料9は「展転」を用いて連鎖性を明示しているが、「展転」がなくても「相承」のみで転輪聖王間の不断の継承を示していると言えるだろう。

資料10の漢訳「相繼得成佛」は、第88偈のb句とc句の最初の語である“buddhā abhūvan bahulokadhātuṣu parasparam”に相当する。「相繼 (parasparam)」は「次から次に連続して」という意味である。「転次」と訳されている“anyonya”は、ここでは「仏陀となった者は、次に仏陀となるべき者に、次々に」という意味である。最後の“parampareṇa”も「途切れることなく順次に」という連続性を意味している。

5 (D) 「共同性」の例

上記 (C1) で「一者→多者」間の空間的な「連鎖性」の例を確認したが、多者間の関係を表す「共同性」の例を見ておこう。

16) SP 27.2-4. なお、この部分の竺法護訳は以下の通り。

常尊奉行 柔順之法 於諸世界 皆各成佛 尊得自在 受持無量 各各授決
使逮正覺 於時諸佛 皆悉究竟 錠光世尊 最後得佛 (Taisho vol.9 23-25)

資料11：『長阿含經』「闍尼沙經」

忉利諸天人 帝釋相娛樂 禮敬於如來 最上法之法 (Taisho vol.1 35b3-4)

忉利天の神々も〔私〕帝釈天もみなが揃って笑い楽しみ、如来と〔如来が説く〕最上の法の中の法を礼拝している。

modanti vata bho devā tāvatimsā sah'indakā,

tathāgataṃ namassantā dhammassa ca sudhammataṃ. (DN vol.2 208.15-16)

ああ、実に三十三天（忉利天）の神々は〔私〕インダ（帝釈天）と共に喜んでいる。如来を、そしてまた法のよき法性を拝しながら。

資料12：『説無垢称經』「觀如来品」（玄奘訳）

彼土初學人天等衆、未得殊勝天眼通者、皆悉安然不知不見。聞是語已咸相驚問。「我等於今當何所往」。妙喜國土雖入此界、然其衆相無減無増。堪忍世間亦不迫迮。雖復彼此二界相雜、各見所居與本無異 (Taisho vol.14 585a28-b4)¹⁷⁾

〔無垢称（維摩）が無動（阿閼）仏の妙喜世界を切り取って娑婆世界に置いた時〕その〔妙喜〕世界の初学の人間や天人たちでまだ優れた天眼通を獲得していないものたちは、安穩としたまま〔この異変にも〕気付かず見ることもなかった。〔異変があり、天眼を有する者は恐怖に襲われているが、それは維摩によるものだという無動仏¹⁸⁾の説明を〕聞いて〔はじめて〕皆ともに驚き次のように〔無動仏に〕問うた。「いったい私たちはどこに行ったらいいのでしょうか」と。妙喜世界はたしかにこの娑婆世界に入ったのであるが、その外見は増減がなく、娑婆世界も圧迫されることはなかった。向こうとこちらの2世界は互いに混じり合っているが、それぞれがその身を置いているところを見てみても以前と異なるところはなかった。

17) IKN ch.11, sec.6に相当するが、玄奘訳の当該箇所とは表現が大きく異なる。

18) 支謙訳・羅什訳・玄奘訳はいずれも、この「仏」を無動（阿閼）仏とするが、他は世尊 (bhagavān, bcom ldan 'das kyis)、つまり釈尊だとする。

いずれの場合も「相喜び」「相驚き」と読み、「喜び合った」「驚き合った」と訳すところであるが、行為動作に具体的な対象や方向があるわけではなく、正確には「皆が拳って喜んだ、驚いた」という意味である。この用法自体は現代日本語にも見られるものであるが、例えば椎尾辨匡のいう「共生」の思想が、「縁起→相依相関→共生」と進む理路の発想には、「相」の語がもつ (A) 相互性、(C) 連鎖性のほか、この (D) 共同性の意味合いが影響を及ぼしている可能性がある¹⁹⁾。

6 (A) 相互性の例

最後に、(A) 相互性について、まず語義に限定して見てみよう。

資料13：『百喻経』第53話

譬如一師有二弟子、其師患脚、遣二弟子人當一脚隨時按摩。其二弟子常相憎嫉。一弟子行、其一弟子捉其所當按摩之脚以石打折。彼既來已忿其如是、復捉其所按之脚尋復打折。(Taisho vol.4 551a2-6)

たとえば、ある師匠に二人の弟子がいて、その師匠が脚を患い、彼らに脚を片方ずつ隨時按摩するよう言いつけたとしよう。彼らは普段から憎み合っていたので、一方の弟子(甲)が出掛けると、残りの弟子(乙)は甲が按摩することになっている脚を石で打ち折ってしまった。甲が戻って来て師匠の脚の有様に腹を立て、乙が按摩する方の脚を捉えてやはり打ち折ってしまった。

資料14：『大般涅槃経』

汝等從今日 乃至盡形壽 長幼互相教 行此中上法 (Taisho vol.1 196b23-24)

19) もちろん、ことはそれほど単純ではなく「共生」の語自体は善導『往生礼讃偈』の「願共諸衆生、往生安樂国」に由来するとされ、また近代の思想潮流の影響も少なからず受けているはずであるが、縁起の「相依相関」と「共生」をつなぐ働きを「相互性」「連鎖性」「共同性」を含意する「相」の語が果たしているとも言えよう。河波〔2001〕参照。

あなたたちは今日よりその身体や寿命が尽きるまで、年長の者と若い者と互いに教えあって、この中の教えと上の教え²⁰⁾を実践しなさい。²¹⁾

いずれも「相互性」を表す単純な例だが、理屈を言えば、「相」を「その相手」と取って (B) 対他性と考えられなくもない。二者間では「対他性」と「相互性」とは明確に分けられないが、これが三者間の関係になれば、その相互性は明瞭になるので、その例を一つ見ておこう。

資料15：『説無垢称経』「問疾品」（玄奘訳）

又觀身心及與諸疾展轉相依無始流轉生滅無間非新非故、是名爲慧。

（Taisho vol.14 569b14-15）

また、身体と心と病とは、それぞれが相互に〔離れがたく〕依り合い、始まりのない〔昔から〕流転生滅して途切れることがなく、どちらが新しいということもなく古いということもない、そのように観察することを智慧と名付ける。

punar aparaṃ yat kāyasya vyādheś cittasya cānyonyaparāparatām <na>²²⁾
nirnavatāniḥpurāṇatām pratyavekṣate, iyaṃ asya prajñā | (VKN ch.4 sec.18)

さらにまた、身体と病気と心とはそれぞれが互いに〔依り合い〕先にな

20) 直前に「借金もなく物惜しみもないことが下の楽、財産があつて布施を行うのが中の楽、身口意の行いが清浄で智慧があり多聞を楽しむことが智慧者が行う上の楽である」とある。このうちの中楽と上楽を勧める教えが、「中・上法」である。

21) パーリ文では DN No.16 Mahāparinibbāna-suttanta に相当するが、上記漢訳に対応する箇所は存在しない。

22) サンスクリットには否定辞 (na) があるが、3 漢訳と蔵訳には見られない。羅什はこの部分に「此明身病實相無有新古。説出世間深慧也」と注釈している（『注維摩詰經』Taisho vol.38 379b27-28）。つまり、慧を世間の実相を観察する出世間の智慧と見ている。本文の内容から見てもここは否定辞を削除すべきだろう。

参考に、残りの2 漢訳と蔵訳を以下に挙げておく。いずれも高橋 [2018, 84] 所掲のものである。

〔支〕又若身病知異同意彼過非新則觀其故。是爲智慧。

〔什〕又復觀身、身不離病病不離身、是病是身非新非故。是名爲慧。

〔Tib.〕 gzhan yang gang lus dang | sems dang | nad rnam phan tshun du gcig nas gcig tu gsar par yang ma yin | rnying pa yang ma yin par rtog pa de ni de'i shes rab bo ||

ったり後になったりしており、どちらが新しいということもなく古いということもない、ということを吟味観察すること、それが彼にとっての智慧なのです。²³⁾

漢訳の「展轉相依無始流轉生滅無間」はサンスクリットの“anyonya-parāpara-tā”に相当する。ここは、病氣、身体、心の三者は、相互に不即不離の複雑な依存関係にあり、身体と心は勿論、身体と病氣に関しても、身体には病氣がつきものであり病氣も身体なしには存在しえないという相互依存の関係（anyonya-tā）にあるが、それが輪廻転生を含む時系列上で見ても先後が複雑に入り組んだ関係（parāpara²⁴⁾ -tā）にあるということである。

次に、縁起を「相互依存」の観点から考える際にその出発点ともなるべき例を検討しておきたい。

資料16：『雑阿含経』第288経（蘆束）

譬如三蘆立於空地展轉相依而得豎立。若去其一、二亦不立。若去其二、一亦不立。展轉相依而得豎立。識縁名色亦復如是、展轉相依而得生長。
(Taisho vol.2 81b5- 8)

〔摩訶拘絺羅（マハーコティタ）が舍利弗（サーリプッタ）に言う。〕
たとえば三つの蘆束が空き地に立っているとき、互いに依り合っているからしっかりと立つことができるのです。その一つを取り去れば残りの二つは立たず、その二つを取り去れば残りの一つは立ちません。互いに依り合っているからしっかりと立つことができるのです。識と名色の関係も同様であって、互いに依り合っているから生長することができるのです。

23) ちなみに、高橋訳は「さらにまた、身体と病いと心について、お互いの勝劣（因果関係）や、どちらが新しくないとか、古くないとかいうことを観察しない」とする（高橋[2018, 85]）。

24) *MW* parāpara: remote and proximate, prior and posterior (as cause and effect), earlier and later, higher and lower, better and worse.

seyyathāpi āvuso, dve naḷakalāpiyo aññamaññaṃ nissāya tiṭṭheyyuṃ, evam eva kho āvuso, nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ. nāmarūpapaccayā saḷāyatam. tāsañ ce āvuso, naḷakalāpīnaṃ ekaṃ ākaḍḍheyya(v. l. apakaḍḍheyya), ekā papateyya, aparā ce ākaḍḍheyya(v. l. apakaḍḍheyya), aparā papateyya. evam eva kho āvuso, nāmarūpanirodhā viññāṇanirodho, viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho, nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho. (SN vol.2 114.17-26)

友（サーリプッタ）よ、たとえば二つの蘆の束が互いに依り合っていて立っているとしましょう。ちょうどそのように、友よ、名色を縁として識があり、識を縁として名色があるのです。名色を縁として六処があるのです。……友よ、それらの蘆の束の一方を取り去れば、他方は倒れるでしょう。もし他方を取り去れば、一方は倒れるでしょう。まさにそのように、名色の滅により識の滅があります。識の滅によって名色の滅があります。名色の滅により六処の滅があります。……。

「相互依存」を考える上で重要な事項を含んでいるので、それを確認しておこう。

先ず、上記のパーリ文（SN 12.67）で二つとされる蘆束が、漢訳では三つになっているが、これは、棒状のものを立てるには二つでは難しく三つの方がよいという実際上の問題があるからかもしれないが²⁵⁾、おそらく、「名色」を

25) 『俱舍論』には三本の杖の例が見られる。これは「俱有因」に関連して因果の相互依存をめぐる問答の箇所である。

tridaṇḍānyonyabalāvasthānavat tarhi sahabhuvāṃ hetuphalabhāvaḥ sidhyati | mīmāṃsyaṃ tāvad etat | kim eṣāṃ sahotpannabalenāvasthānam āhosvit pūrvasāmagrīvaśāt tathaivotpāda iti anyad api ca tatra kiñcid bhavati sūtrakam śaṅkuko vā pṛthivī vā dhārikā | (AKBh 85.3-6)

では、三杖が互いの力に依って立つように、俱有の〔諸法〕が〔相互に〕因果をなすことも成り立つのである、〔と言うならば〕、そのことをしばらく究明しなければならない。——これら〔三杖〕は共に生起した〔その三杖〕の力によって立つのか、或いはまた先に〔生起した因・縁〕の和合によってまさにそのように生起するのか、また、この場合何か縄か釘か或いは〔下から〕支える大地かがあって〔それによって三杖が立つ〕のか、と（櫻部 [1969, 358-359]）。

なお、漢訳（Taisho vol.29）では玄奘訳（31a13-17）真谛訳（189a13-16）に相当する。

「名（名称）」と「色（形態）」の二つと数え、この二つと「識」の一つとで三つと考えているからであろう²⁶⁾。

次に、この場面についてであるが、舍利弗（サーリプッタ）が、老死から識までの縁起の各支は「自作、他作、自作亦他作、無因」のいずれでもなく縁によって生じるものであると教示したのに対して、それを聞いた摩訶拘絺羅（マハーコティタ）が自分なりの縁起の理解を、とりわけ名色と識の関係について述べたものである。舍利弗は彼の理解の深さを称讃するが、これが舍利弗自身の縁起理解でないことは重要である。このほかにも、「城邑経」や「大因縁経」など、識と名色の互いに縁となる関係を考察した経典が少なからず存在するが、それらは釈尊か舍利弗の説を示したものであり、したがって権威あるものであるが、これに対して一仏弟子の理解を示した「蘆束経」は教団内において、それほど重視されたとは思われない。ところが、後世、アビダルマ文献や、とくに瑜伽行学派の文献においてしばしば言及されるようになる²⁷⁾。このことは、縁起の「相互依存」を考える上できわめて興味深い。

この蘆束の比喻の特徴は、純粹に精神的なものである識と、精神と物質の両者を意味するものである名色との関係を蘆束という物体で説明している点にある。きわめてわかりやすい比喻だが、それだけにその意味するところを的確に把握することは難しい。それを漢訳に即して考えてみよう。三本（二本と一本）の蘆束は互いに依り合うことで立つことができ、識と名色も同様に互いに

26) この解釈を支持する例を一つ挙げておこう。『成唯識論』卷第三：又契經說「識縁名色、名色縁識。如是二法展轉相依譬如蘆束俱時而轉。若無此識彼識自體不應有故」。謂彼經中自作是釋。名謂非色四蘊、色謂羯邏藍等。此二與識相依而住如二蘆束更互爲縁、恒俱時轉不相捨離。（Taisho vol.31 17a23-28）

下線部は「（名と色の）これら二つは識と相互に依存しあつて立っている」という意味である。

ちなみに、名色（nāmarūpa）の名と色との関係について、『ミリンダ王の問い』では、両者が「相互に依存しながら（aññamaññanissitā）、一つのものとしてともに生ずる（ekato va nesam uppatti hoti）」とすることで輪廻を説明している。これについては五島 [2016, 29-30] 参照。

27) 具体例として瑜伽行学派文献の漢訳の例を挙げておこう。『瑜伽師地論』：名色縁識、識縁名色、譬如束蘆展轉相依而得住立。（Taisho vol.30 829c11-12）『攝大乘論釈』：又如蘆束互相依持同時不倒。（Taisho vol.31 388a19）『攝大乘論釈』：論曰。若離異熟識、識與名色更互相依譬如蘆束相依而轉、此亦不成。（Taisho vol.31 393a28-29）

依り合うことで生長することができる。つまり、識と名色に限定して言えば、名色によって識の識としての機能が発揮され、識に依って名色の名色としての本領（本来的機能が）発揮されるということなのである。つまり、「識と名色の相互依存」によって識と名色の機能がそれぞれ発揮され、そのことによって生命活動・心理活動が円滑に行われるということなのである²⁸⁾。つまり、識と名色の関係は、互いにそれぞれが成り立つために不可欠な条件（縁）であり、相互に縁になることによって同時に存在しうる（同時にそれぞれの機能を生揮しうる）のである。したがって、「蘆束經」において相互依存は「互いに縁となる関係」であり、決して因果関係にあるわけではないのである²⁹⁾。この点はきわめて重要で、後世アビダルマで展開される因果論、とりわけ同時因果を考える際に不可欠な視点であろう。

最後に、大乘經典の用例を見ておく。

資料16：『楞伽阿跋多羅宝經』「一切佛語心品」（求那跋陀羅訳）

長短有無等 展轉互相生 以無故成有 以有故成無（Taisho vol.16 485c20-21）³⁰⁾

28) この点について、後世の文献だが、『大毘婆沙論』の以下の記述は参考になる。

復次識與名色更互爲縁、如二束蘆相依而住、如象馬船與乘御者展轉相依得有所至。識與名色亦復如是、識爲縁故名色續生、名色爲縁識得安住。故説此二更互爲縁。（Taisho vol.27 120a16-20）

また次に、識と名色が交互に縁となることは、ちょうど二つの蘆束が相互に依り合っ
て立つようなものであり、象・馬・舟〔などの乗り物〕とそれに乗って制御する人が
それぞれに依存して目的地に到着できるようなものである（乗り物だけでは行くこと
はできても方向は定まらず、乗り手・御者・船頭だけでは方向付けの能力はあっても
遠くまで行く力はないのである）。識が縁となって名色は〔名色として〕続生するの
であり、名色が縁となって識は〔識として〕安定するのである。それゆえ「これら二
つは交互に縁となる」と説くのである。

つまり、名色の続生には識が不可欠な条件であり、識の安定には名色が不可欠な条件だ
というのである。

29) 考えて見ればこれは至極当然のことで、2つ（あるいは3つ）の蘆束が立っているのは
人が立てようとの意志のもとに、適切な材料（蘆）を選び地盤や風量などの条件を考慮し
て工夫して立てたからであり、人の意志・行動が原因となって蘆束の佇立が結果として成
り立っているのである。1つ1つの蘆束はそのための材料、条件（縁）に過ぎないのであ
る。

長・短、有・無などは互いに依り合って生じる。無によって有が成立し、有によって無が成立する。

dirghahrasvādisaṃbandham anyonyataḥ pravartate |

astitvasādhakam nāsti asti nāstitvasādhakam || LA 2.125 (=10.438) ||

長・短などの結びつきは、相互性によって生起する。有（有ること）を成立させるのは無であり、無（無いこと）を成立させるのは有である。

これはまさに、相互依存の縁起を示したものと言えよう。意味するところは極めて明瞭で、概念が相互依存によって成立していることを示しており、月称の「相互依存（相互観待）の成立」に酷似している。ただし、この偈の前後には「アーラヤ（ālaya）」（第123偈）「唯心（cittamātra）」（第126偈）など唯識的な用語が見られ³¹⁾、時代的にはこれよりも後に活躍する月称との思想的な繋がりは明確ではなく、検討を要する。

7 おわりに

以上、副詞としての「相」の語に見られる、(A) 相互性、(B) 対他性、(C) 連鎖性、(D) 共同性の4つの意味での具体例を漢訳仏典に即して見てき

30) 二つの異訳を挙げておく。

『大乘入楞伽經』「集一切法品」（実叉難陀訳）

長短共観待 展轉互相生 因有故成無 因無故成有（Taisho vol.16 596a17-18）

『入楞伽經』「総品」（菩提流支訳）

長短等相待 彼此相依生 有能成於無 無能成於有（Taisho vol.16 575c12-13）

31) 求那跋陀羅訳の第123偈とその対応梵文を挙げておく。

色等及心無 色等長養心 身・受用・安立 識藏現衆生（Taisho vol.16 485c16-17）

色など〔の対象〕と心は存在しない。色などの対象が心を生成する。身体と享受されるものと〔両者を〕確立するものとを、識の藏（アーラヤ）が人々に示現する。

drśyam na vidyate cittam cittam drśyāt pravartate |

deva (ha) bhogapratisthānam ālayam khyāyate nṛṇām || LA 2.123 ||

見られるべきもの（対象）は存在しない。心〔も存在しない〕。〔しかしながら〕心は対象から展開する。人々にとって、アーラヤ〔識〕が、身体と享受されるものと〔両者を〕確立するものとして知られる。

ここに見られる心（citta）は六識を指すと考えられる。

たが、これらをあらためて「相依性」の語に当て嵌めて考えると、(A)では、「相互に依存すること、相互依存性」の意味になり、(B)の場合であれば「あるものに依存していること」という意味になり、さらに(C)では「あるものに依存するものがあり、さらにそれに依存して別のあるものがあり……というふうに依存関係が、空間的にあるいは時間的に、連鎖していること」という意味になる。縁起に即して言えば、(A)の意味の「相依性」が、いわゆる「相依相待」「相互依存の縁起」であり、(B)の場合は、*idampratyayatā* (P. *idappaccayatā*) の訳語である「此縁性」と同義としていいだろう。さらに、(C)の意味では、十二支縁起のいわゆる「流転門(生起門)」のうち、「無明に縁って(無明を縁として)行あり、行に縁って(行を縁として)識あり、……有に縁って(有を縁として)生あり、生に縁って(生を縁として)老死・憂悲苦愁悩あり」という縁の連鎖、より正確には「～に縁ってあること」の連鎖を指していると考えていいだろう。これは継時的な関係を示しているという点で(C2)に相当するが、このように時間軸を順に辿るものとは逆に、「老死→生→有→……→名色→識→行→無明」のように縁(因)を求めて時間軸を遡っていく系列がある。歴史的には、老死からその縁を遡って考察する後者の系列の方が、古いとされている。その代表的な系列が名色と識の相互依存関係を説く十支縁起である。

ここまでが、上來述べてきたことのまとめであるが、今後の研究のためにも、インドにおける「相互依存」史を以下に概括しておく。

資料16で検討した「蘆束經」が、識と名色の相互依存という観点から見て、その「出発点」の位置にありながら、その「蘆束の比喻」は初期仏典においては、縁起に関する説の一つに過ぎず、それほど重要視されなかったことは既に指摘したが、その後、「相互依存」への関心は、「名色(名と色)」のようにもともと一体、ひとまとまりのものの相互依存に移っていく。たとえば、『ミリンダ王の問い』³²⁾や『修行道地經』³³⁾などにその具体例をみることができる。この傾向はさらに、「心と心作用」「眼とその対象のいろ・かたち」「基体と属性・運動」など相互に切り離しがたい不即不離の状態にある二者の、同時的・論理的な関係の「相互依存」の考察へと進んで行くが、アビダルマの因果論に

においては、そのような同時存在を説明するものとして、「蘆束の喩」に言及するようになる。アビダルマの代表とされる説一切有部では七十五法を立て、「三世実有法体恒有」とするが、そのような法体（自性）同士の関係がきわめて重要になる。それを説明するのが「六因四縁五果」の因果論であり、心不相応行法であるが、そのような実体視された概念によっては、いかなる存在や現象、さらにそれらの間の関係を説明することはできない、とするのが龍樹の空性論である。龍樹は、有部や犢子部／正量部の實在論的存在論や文法学派の實在論的言語分析を論難するにあたって、四句分別、三句分別、二句分別、五様の分析などの枚挙法を駆使するが、中でも二句分別による「相互依存」の否定は注目すべきである。龍樹は、二つのものの関係を最終的には二つの対立概念の相互依存性に還元して、それぞれの概念には自立的な存在性が見られないとしてその無自性・空を論証している。この場合、「相互依存」をいかなるかたちでも（つまり、世俗のあり方、世俗の真実としても）肯定していない。「相互に依存しているのでもなく、相互に依存していないのでもない」というのが、彼の相互依存の否定の仕方である。また、龍樹にとっては、縁の連鎖はあくまで一方向である。縁の連鎖を定式化した十二支による流転門、還滅門はもちろん、空性論における流転門・還滅門も一方向である。時系列上の連鎖であれ、論理的関係であれ、一方向だからこそ苦の生起と消滅が説明できるのである。これに対して、月称は、双方向による相互依存（相互観待 *parasparāpekṣī*）の成立（*siddhi*）を説く。もちろん、論理的妥当性を欠く世俗としてのあり方（世俗諦、世間極成）として、という限定を付けてである。なぜ月称がこのような説き方をするのかと言えば、清弁の二諦説との関係もあるだろうが、なんといっても『根本中頌』第8章第12偈と『空七十論』第11偈がその根拠であろう³⁴⁾。しかし、この解釈が『根本中頌』の精神を否定することになることは、既

32) 注26参照。

33) 『修行道地經』は、名と色は、二束の蘆、鼓と音、弓絃と箭のように、不即不離の關係にあり（各異不同、各異不合）、相互に依存してはじめて成立する（轉相依倚乃有所成）としている。經は、さらに、生まれつき眼の見えない人（生盲）と生まれつき歩けない人（生跛）とで、前者が後者を肩に載せて協力し合えば、前者の脚力・後者の視力によって思い通りのところに行ける、という譬えを挙げている。（Taisho vol.15 219c25-220a11）

に桂・五島〔2016〕で詳細に論じている。

このような、宗教哲学者たちによる「相互依存」について考察が進展する一方で、大乘經典ではむしろ、例えば『維摩經』に見られるような、対になる二つのものをともに否定する「不二」の思想が発展し、社会的視野を越えていわば宇宙的な視点から世界を見る立場においては、たとえば『華嚴經』の法界縁起のような、相互浸透性（相即相入 *anyonyasamavasaraṇa*）の視点へと展開していくことになる。「相」の語に即して言えば、經典の関心の方向は（A）相互性から（D）共同性の方に向かっていった、といっていいただろう。この傾向は漢訳經典を通じて中国、朝鮮半島、そして日本においてさらに深く考察されていくことになる。

しかし、これは漢語に独特の「相」「相依」のもつ特殊性によるのではなく、言語の違いに関わらず、ものの関係性の考察が対他性から相互性、連鎖性、共同性へと向かう普遍性を示している、と考えるべきであろう。ただ、漢語の「相」の場合には一語のうちに（A）から（D）までの意味を含んでいることから、これが共同性への思索の展開に力を添え、助長したと言えるだろう。しかし、同時に、無用な誤解を惹起した点もあるだろう。この「共同性」に関連して、既に椎尾辨匡による「共生」の例に触れたが、さらに遡って、明治の宗教哲学者・清沢満之が「相依相待」（あるいは「万物相関之理」）を根拠の一つとして「公共（主義）」を主張した³⁴⁾ことも、その例として考えられよう。

34) ほかに考えられる文献としては龍樹作とされる『超世間讃 (Ls)』（第8偈）『不可思議讃 (As)』（第11偈）がある。

kartāsvatantraḥ karmāpi tvayoktaṃ vyavahārataḥ | parasparāpekṣikī tu siddhis te 'bhimatānayoḥ || (Ls 8)

行為者は独立しておらず、行為もまた〔独立していない〕、と〔世間の〕言語習慣からあなたは述べた。一方でこれら両者の成立は、互いに依存し合ったものである、というのがあなたの考えである。

svatve sati paratvaṃ syāt paratve svatvaṃ iṣyate | āpekṣikī tayoh siddhiḥ pārāvāram ivoditā || (As 11)

自というものがあるとき、他というものがありうる。他というものが〔ある〕とき、自というものがありうる。それら両者の成立は〔たがいに〕依存したものであり、彼岸と此岸のようなものだ〔あなたは〕述べる。（津田〔2019, 244-245, 296-297〕）

35) 『清沢満之全集 第二巻 他力門哲学』岩波書店、2002年。「相依相待」「万物相関の理」については、182-183頁、278-280頁において説明されている。

宮崎氏が疑義を呈した「相依性」については、筆者はすでに、桂・五島 [2016, 217-230] において触れている。そこでは「相互依存の縁起」が、スチエルバツキーの翻訳以降、日本の龍樹研究者たちによって縁起がどのように捉えられ解釈されて来たかを概観したが、「相」「相依」の語義にまでは言及することはできなかった。今回、その不備をいさかながらでも補うことができたのであれば幸いである。

略号表

- AKBh* *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu, P. Pradhan (ed.), revised second edition with introduction and indices by A. Halder, Patna, 1975.
- BC* *Buddhacarita: Or, Acts of the Buddha*, Complete Sanskrit Text with English Translation, by E. H. Johnston, Lahore, 1936; reprint Delhi, 1972.
- DN* *Dīgha-Nikāya*, 3 vols, Pali Text Society (PTS.), London, 1889-1910.
- LA* *Saddharmalaṅkāvatārasūtra*, edited by P. L. Vaidya, BST No.3, Darbhanga, 1963.
- MAS* *The Mahāvadānasūtra, A New Edition Based on Manuscripts Discovered in Northern Turkestan*, ed. by Takamichi Fukita, Göttingen, 2003.
- MW* *A Sanskrit-English Dictionary*, by Sir Monier Monier-Williams, Oxford, 1899 ; reprint 1982.
- SN* *Samyutta-Nikāya*, 5 vols, PTS., 1884-1898.
- SP* *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Kern and Nanjio (eds.), St. Pétersburg, 1912.
- VKN* *Vimalakīrtinirdeśa, Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translations*, edited by Study Group on Buddhist Sanskrit Literature, The Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taisho University, 2004.

参考文献

- 桂・五島 [2016] : 『龍樹『根本中頌』を読む』(桂紹隆: 翻訳編、五島清隆: 解説編) 春秋社。
- 辛嶋静志 [1998] : *A Glossary of Dharmarakṣa's translation of the Lotus Sutra* 正法華經詞典, International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.
- 辛嶋静志 [2001] : *A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sutra* 妙法蓮華經詞典, International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.
- 辛嶋静志 [2010] : *A Glossary of Lokakṣema's translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* 道行般若經詞典, International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.
- 河波 昌 [2001] : 「浄土教における共生思想の展開——とくに椎尾辨匡の立場から——」『浄土仏教思想論』北樹出版、35-44頁。
- 五島清隆 [2016] : 「再考: 『根本中頌』における「十二支縁起」」『佛教大学 仏教学会紀要』

第21号、1-39頁。

櫻部 建 [1969]:『俱舍論の研究 界・根品』法蔵館。

白川 静 [2014]:『字通』(普及版)平凡社。

高橋尚夫 [2019]:『維摩經ノートV』ノンブル社。

津田明雅 [2019]:『ナーガールジュナの讃歌——諸著作の真偽性とあわせて——』起心書房。

横山・広沢 [1996]:『瑜伽師地論総索引 漢梵蔵対照』(横山紘一・広沢隆之著)山喜房仏書林。